

0721666-1

На правах рукописи

Мороз Олег Николаевич

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ДОМИНАНТА  
ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ИСКАНИЙ  
В ТВОРЧЕСТВЕ АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА**

**10.01.01 - Русская литература**

**Автореферат  
диссертации на соискание  
ученой степени кандидата  
филологических наук**

**Краснодар 2001**

Работа выполнена на кафедре аналитической журналистики и литературно-социологических проблем Кубанского государственного университета

Научный руководитель - доктор филологических наук,  
профессор В. А. Канашкин

Официальные оппоненты - доктор филологических наук,  
профессор В. П. Попов,  
кандидат филологических наук,  
доцент Ю. М. Павлов

Ведущая организация - Адыгейский государственный университет

Защита состоится «17» апреля 2001 г. в \_\_\_ ч. на заседании диссертационного совета Д 212.101. 04 в Кубанском государственном университете по адресу: 350018, г. Краснодар, ул. Сормовская, 19, ауд. 11.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Куб ГУ

Автореферат разослан 17 марта 2001 г.

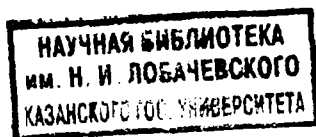
НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КФУ



0000786753

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
кандидат филологических наук, доцент

Н. И. Щербакова



## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

Мысль о том, что А. Платонов - трудный писатель, давно укоренилась и в сознании рядового читателя, и во мнениях специалистов-платоноведов. Тем не менее художественный мир Платонова привлекает значительное число исследователей, которых не смущает сложность чтения его произведений. Количество работ, посвященных творчеству писателя, сравнительно велико (интересно будет отметить, что зарубежное платоноведение по числу изданных в последнее десятилетие монографий ни чуть не уступает отечественному). Впрочем, еще одна расхожая мысль - о том, что писатель плохо изучен, не так банальна, как это может показаться. Так, например, не может не поразить скудость нашего знания биографии Платонова. Совершенно справедливо писала десять лет назад Н. В. Корниенко, что «и при жизни писателя и после его смерти суждения о Платонове по-своему опережали процесс возвращения его произведений. Невостребованными остаются целые материки наследия: повести, сценарии, рассказы, статьи, наброски, научно-технические изобретения, работы по мелиорации 20-х - 40-х годов» (Корниенко Н.В. «...сохранить в неприкосновенности». - Новый мир. 1991. №1). Однако на сегодняшний день изменилось не так уж и много. Освоение творчества писателя было осложнено также и тем, что ряд ключевых для Платонова произведений был опубликован только в 90-х годах - после быстротечно схлынувшего (во многом спекулятивного) интереса конца 80-х: титаническими усилиями дочери писателя М. А. Платоновой, являющейся президентом «Общества А. Платонова», и Н. В. Корниенко, бессменного председателя Оргкомитета уже четырех международных платоновских конференций, были изданы роман «Счастливая Москва» (1991), пьеса «Ноев ковчег» (1993) и др. вещи писателя, значение которых еще предстоит по достоинству оценить.

История изучения художественного наследия Платонова насчитывает несколько основных этапов, каждый из которых имеет свою специфику:

- 1) прижизненная критика (1922 - 1951);
- 2) критика первой волны «возвращенной литературы» (1958 - 1965);
- 3) период философского осмысления (конец 60-х - начало 80-х);
- 4) критика второй волны «возвращенной литературы» (1986 - 1991);
- 5) постсоветское платоноведение 90-х (доминанту научного подхода этого этапа пока еще сложно определить, так как он далек от своего завершения).

Особенностью прижизненной критики произведений писателя являлась ее крайняя степень тенденциозности и заидеологизированности. Л. Авербах, В. Стрельникова, И. Майзель, Р. Мессер, Б. Ильюшин, А. Гурвич, В. Ермилов анализировали Платонова под углом зрения его соответствия агитпроповским идеологемам 20 - 40-х годов. О тех заключениях, к которым приходили эти авторы, можно судить по заглавиям их статей: «Ошибки мастера», «Попутчики второго призыва», «Порочная философия», «Клеветнический рассказ А. Платонова» и т. п. Учитывая фактически тотальную (за несколькими исключениями из «правил») предубежденность официозной печатной критики против писателя, необходимо заметить, что (весьма относительная) устойчивость творческой деятельности Платонова держалась на той

высокой репутации, которую он имел во внутрисписательских кругах - у М. Шолохова, Л. Леонова, Вс. Иванова и др. Литературная работа Платонова находила сочувствие, как видим, в, так сказать, «внутренних отзывах» писателей, стремившихся в своем собственном творчестве постигнуть глубину философского содержания бытия. Поэтому не удивительно, что (РАППовская в основном) подцензурная критика не принимала общепублицистическую проблематику платоновских вещей, злостно ее игнорировала или замалчивала, если не находила повода к политическим обвинениям.

Внимание к Платонову критики первой волны «возвращенной литературы» было связано с общей тенденцией пересмотра отношения к тем писателям, восприятие которых было искажено погромной РАППовской демагогией. Это обстоятельство заставило исследователей обратиться к вопросу о РАППовском подходе к творчеству писателя. Среди работ на эту тему выделяются исследования Л. Шубина, С. Шешукова, Л. А. Ивановой. Праведное желание снять с Платонова приклеенные РАППовцами ярлыки привело, однако, к некоторому перекосу в представлениях об особенностях его поэтики: так, в 50 - 60-х большинство платоноведов склонялось к тому, чтобы видеть в нем только бытописателя и психолога. Эта точка зрения отражена в работах А. Гладкова, А. Хайлова и др. Однако частные замечания Л. Шубина, Л. Аннинского и В. Свительского, суть которых можно свести к тезису последнего о том, что у Платонова наблюдается приоритет «общей мысли над конкретным наблюдением и крупного масштаба над показом частного» (Свительский В. Конкретное и отвлеченное в мышлении А. Платонова-художника. - Творчество А. Платонова. Материалы и сообщения. Воронеж, 1970. С. 8), создали предпосылки для обращения к анализу философских построений писателя. Он и является отличительной чертой платоноведения 70 - 80-х годов.

В. Скобелев, Н. Корниенко, Н. Полтавцева, Л. Бабенко, Г. Паршина, Т. Осицкая и некоторые другие рассматривали философские аспекты творчества Платонова в целом - в контексте причастности писателя к наследственной традиции отечественной литературы, бескомпромиссно ставившей перед собой «вечные проблемы» и «последние вопросы». Между тем продуктивной оказалась и линия исследования генезиса философских воззрений писателя, имеющих разнообразные источники. С. Семенова подробно анализирует воздействие на Платонова «Философии общего дела» Н. Федорова, Е. Яблоков прослеживает софиологию Вл. Соловьева, Н. Малыгина находит следы влияния научных представлений А. Чижевского, В. Чалмаев - философской публицистики В. Розанова. М. Геллер, Э. Найман, Е. Толстая-Сегал обращают внимание на фрейдистский подтекст платоновских вещей, рассматривая его, впрочем, в «смешении» с уже упоминавшимися Н. Федоровым и В. Розановым.

Особое место в истории изучения Платонова занимает критика второй волны «возвращенной литературы». Она была чрезвычайно обильной. Однако степень ее глубины оказалась в обратно пропорциональной зависимости от ее количественного показателя. Чаще всего в работах этого времени имя писателя (и его творчество) не критически ставилось в один ряд с теми художниками, кто так или иначе был вытеснен на обочину культурного про-

цесса в СССР. Причем самое местоположение в этом официозном культурном ландшафте интерпретировалось как мировоззренческая позиция Платонова. Он предстает в этих работах замаскировавшимся социальным критиком, тайным разоблачителем «коммунистической утопии», провидцем той кошмарной реальности, которая по сей день ассоциируется с печально известным 1937 годом. Исходя из оппозитивной логики, критика рисует его носителем традиционных ценностей - как общечеловеческих, так и (несколько реже) религиозных. Типичными в этом отношении являются работы И. Золотусского, Р. Гальцевой и И. Роднянской, А. Зверева. Несмотря на крайне низкий уровень научного осмысления творчества Платонова именно критика второй волны «возвращенной литературы» сформировала стереотипный образ писателя, который намертво утвердился в массовом сознании в 90-х.

Разительно отличается от критики второй волны «возвращенной литературы» постсоветское платоноведение, хотя и оно не свободно от поверхностных культуртрегерских клише, которые были навязаны в 80-х. За счет включения Платонова в новые (зачастую экзотические) религиозные, философские, политические и художественные контексты и анализ интертекстуальных связей представление о творчестве писателя теряет свою былую конъюнктурную однозначность и существенно углубляется. Так, по мнению В. Выюгина, некоторые стороны платоновской поэтики высвечиваются сквозь призму анархизма П. Кропоткина. Интереснейшие размышления об отношениях коммунизма (по Платонову) с христианством содержатся в работах Л. Карасева, который связывает их друг с другом «мистикой детства». Есть также исследования, рассматривающие религиозную проблематику у писателя с точки зрения сектантских движений, как общеевропейских, так и национальных. Г. Гюнтер, например, поднимает вопрос о миллениаризме (Т. Мюнцер, анабаптисты), В. Васильев и И. Сухих - о народно-утопических (зафиксированных в фольклоре) тенденциях. А. Эткинд актуализирует хлыстовский подтекст, а В. Живов - скопческий. Работ этого типа не так уж и много, однако широкий спектр сектантской проблематики, возникающий в их совокупности, заставляет задуматься о действительной значимости для Платонова этой темы.

Но наиболее вероятный всплеск исследований, как нам представляется, будет связан с анализом гностических мотивов платоновского творчества: предварительные наброски о теософско-антропософском влиянии на писателя содержат работы Н. Дужинной и Н. Малыгиной. Кроме того, имеются и статьи, в которых Платонов рассматривается в контексте масонской проблематики: так, Ю. Пастушенко считает, что в «Чевенгуре» обнаруживается обширнейший пласт символики масонства.

Достаточно объемным является в постсоветском платоноведении и философский «фон» творчества писателя. В основном это концепции мыслителей серебряного века, что вполне объяснимо, но не всегда представляется оправданным. Гораздо реже платоноведы обращаются к западноевропейской и американской традициям философской мысли. В этом плане заслуживает внимания работа М. Дмитриховской, в которой исследователь обнаруживает поразительное сходство воззрений Платонова и взглядов основоположников философской антропологии М. Шеллера и Х. Плеснера.

Характеризуя постсоветское платоноведение, мы, разумеется, весьма выборочно указали на те направления, которые в нем прослеживаются. Но его тематика и проблематика не ограничиваются ими. Однако и этот (по объективным причинам) усеченный список дает яркое представление о процессах, происходящих в сфере освоения творческого наследия Платонова. Все эти отрядные изменения тем не менее не позволяют утверждать, что художественный мир писателя в достаточной мере описан и в необходимой степени осмыслен. Более того, самые мировоззренческие основы представлений писателя остаются, по нашему мнению, не проясненными. Что (отчасти) связано и с тем безудержным потоком разнообразных культурных контекстов постсоветского платоноведения, который (нередко) размывает суверенные границы уникального платоновского мира.

**АКТУАЛЬНОСТЬ** предлагаемого диссертационного исследования обусловлена рядом факторов, которые до сих пор выпадали из поля зрения большинства платоноведов. Фактически все исследователи однозначно признают, что в центре внимания творчества Платонова находится проблема взаимоотношений человека и мира. Однако дальнейшая конкретизация понятия мир приводит к возникновению вопросов, несколько замутняющих простоту и ясность этого понятия. Так, в одном случае с понятием мир нам необходимо связать природу, в другом - общество (а в третьем - и самого человека, поскольку он, во-первых, также имеет отношение к миру, а во-вторых, постольку, поскольку внутренний конфликт ставит его в общий с природой и обществом «конфликтный» ряд). Впрочем, даже не касаясь вопроса о понятийном содержании мира у писателя, мы не можем однозначно ответить, что из себя представляют отношения человека с миром: родство? враждебность? или их связывает некая «диалектика», примиряющая родство и враждебность как количественно-качественные состояния? Чаше всего платоноведы дают «диалектообразные» варианты ответов на этот вопрос: «метаморфоза» (С. Бочаров), «взаимопревращение» (В. Эйдинова), «обращение» (Н. Малыгина), «амбивалентность» (Ю. Пастушенко) и т. п. М. Дмитриевская, сделавшая попытку подойти к платоновскому творчеству с собственно антропологической позиции, в качестве «диалектического инструмента» приводит сознание: «Особенности положения человека во вселенной связываются Платоновым с наличием у человека сознания. <...> Сознание, будучи отношением рефлексивным, приковывает человека к своему собственному «я» и к телу, в котором существует человек. Одновременно с этим человек выходит из круга природной, космической жизни и обретает отдельное, замкнутое в своих границах существование». Принимая во внимание, что существуют религиозные и психоаналитические подходы к проблеме сознания (к слову сказать, находившиеся в сфере интересов писателя), включающие в его область и подсознательное - обобщенно говоря, некие универсалии психики, как бы закрытые для влияния самого человека, - определение М. Дмитриевской теряет свою первоначальную отчетливость. Да и как объяснить парадоксальное платоновское представление о том, что Октябрьская революция открывает эпоху царства сознания, в которой сознание становится новой душой человека? Где же оно было до 17-го года, как говорили в начале 20-х, и что делало? Имел ли его буржуазный человек? Судя по тому, что в буржуазном человеке

наличествовала старая душа - половое чувство, именно в нем, высоко воспитанном и блестяще образованном, сознания как раз и не было. К этому мнению писателя можно относиться как угодно, но не считаться с ним нельзя.

Некие антропометрические критерии человека у Платонова дает своей типологии персонажей писателя Е. Яблоков. Он, правда, отождествляет сознание с рацией, рассматривая вместе с ним подсознательное (инстинктивность) и интуитивное как типы «отношения к миру в целом». Однако и здесь не избежать непростых вопросов: каким образом эти типы связаны между собой, или, иначе говоря, в рамках чего инстинктивность, рациональность и интуитивность становятся «типовыми» свойствами человека? С чем связано «отношение к миру в целом» - с историческим (то есть культурным) развитием человека? Может быть, оно мотивируется психологическими механизмами структуры личности, тогда какими именно - связанными с детским опытом (З. Фрейд) или с архетипами (К. Г. Юнг)? Или все-таки мистикой духовного переживания, русло которого простирается, однако, от традиционного христианства до разнообразных эзотерических систем? Как мы уже писали, все эти гипотетические предпосылки антропологических представлений писателя, будучи освоенными платоноведением как индивидуальный контекст, в принципе выглядят не столь убедительно. Таким образом, мы можем видеть, что антропологическая проблематика творчества писателя (не смотря даже на то, что вопроса о человеке - в связи с теми или иными его отношениями с миром - касается едва ли не каждый, кто пишет о Платонове, вне зависимости от того, какой аспект платоновского художественного мира исследуется: религиозный, философский, эстетический и т. п.) остается, в сущности, «белым пятном». Именно с этим и связана значимость темы нашего диссертационного исследования.

**ЦЕЛЬ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ** состоит в том, чтобы дать опыт систематизированного анализа антропологической проблематики Платонова в обход жесткой оппозитивности: мир - человек, в том (эксплицитно) или ином (имплицитно, то есть в ситуации, когда речь ведется о каком-либо из «видов диалектики») случае априори задающей типологию отношений между ними. Суть этого анализа связана с тем, чтобы проследить имманентное развитие некоей универсальной субстанции платоновского мира, которая у писателя антропологически акцентирована, но не является, как это ни удивительно, самим человеком. Этой субстанцией, по нашему мнению, является вещество существования, категориально единое и для природных, и для человеческих, и для технических, скажем так, объектов. При таком подходе антропологизм Платонова, характеризующий качество вещества существования человека как данную в определенной пространственно-временной (исторической) точке (хронотопе) модификацию вещества самой Вселенной, открытого для эволюционного развития, преодолевает антропоцентризм, довлеющий уже в силу самой постановки вопроса о человеке.

В соответствии с поставленной целью в диссертационной работе формулируются и решаются следующие **ЗАДАЧИ**:

1) выявить источники и генезис космологических представлений Платонова, взглядов на человека и социум, описать их внутреннюю структуру и механизм функционирования;

2) показать специфику антропологически ориентированной историософской концепции писателя в контексте перекрестного взаимовлияния христианской догматики и научного знания конца 19 - начала 20-го веков.

На защиту выносятся следующие **ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ** диссертационного исследования:

1) вещество существования - центральная категория платоновского художественного мира, оно является «несущей осью» диахронно-антропологической цепочки развития мира: Вселенная (природа) - человек (и являющаяся ему, согласно взглядам Платона, братом машина) - техника (включая, как считал писатель, и нового человека - техника);

2) структура и механизм функционирования Вселенной, человека и общества имеют общую типологическую основу и являются изоморфными;

3) своеобразие взглядов Платона на мир связано с его представлением о Вселенной как о некоей пустоте (объеме), внутри которой осуществляется динамическое изменение соотношения пустотелости и заполненности вещества (космогенез);

4) специфику онтогенетического и филогенетического развития человека (антропогенез) писатель находит в процессах перемещения энергетического ресурса вещества существования человека, осуществляющихся внутри семейно-сексуального комплекса: родители (отец/мать) - ребенок (или дети, братья и сестры);

5) типология платоновского человека основывается на историософски понимаемом писателем поколенческом признаке, суть которого составляют внутренние пространство и время, порождаемые в результате столкновения человека с миром и как бы являющиеся выражением качества его вещества существования;

6) социум у Платона является системой, образующейся как следствие взаимонаправленных действий его полюсов-хронотопов, имеющих диахронно-антропологическую природу.

**НАУЧНАЯ НОВИЗНА** диссертационного исследования заключается в целостном подходе к творчеству Платона, которое интегрирует в некоем синкрете разнообразные источники мировоззренческих принципов писателя на основе антропологической фокусировки, особенности которой связаны с универсализацией категории вещество существования.

**ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ БАЗА ИССЛЕДОВАНИЯ.** В качестве опорных теоретических посылов, дававших импульс для нашей мысли или предоставлявших рабочий материал для размышлений о творчестве Платона, в диссертации использованы наработки ведущих ученых в области методологии литературоведения, теории и истории литературы: М. Бахтина, С. Бочарова, Л. Гинзбург, Н. Корниенко, Е. Яблокова, С. Семеновой; в области философии: А. Пятигорского, М. Мамардашвили, Л. Карасева, В. Подороги, В. Хорунжего, А. Габричевского; в области истории: В. Булдакова, Л. Милова; в области психоанализа и аналитической психологии: З. Фрейда, К. Г. Юнга, А. Адлера, В. Райха; в области культурологии: А. Эткинда, М. Эпштейна, Ф. Аинсы.

В основе методологического подхода нашей диссертации лежат историко-культурный и сравнительно-типологический методы. В работе также



использовались элементы биографического, контекстуального и системно-типологического методов.

**МАТЕРИАЛ ИССЛЕДОВАНИЯ.** Объектом и методологическим полем диссертации является все творчество Платонова, которое рассматривается как в некотором роде единый текст. Ранняя проза (малых жанров), поэзия, публицистика, проза (больших жанров) конца 20-х - 30-х годов и драматургия, литературно-критические работы не являются в нашем исследовании изолированными предметами анализа. В структуре диссертации каждая из глав в той или иной степени фокусирует весь художественный универсум платоновского творчества, эксплицируя в нем теоретически значимые ракурсы и контексты рассмотрения и следуя тому комплексу проблем, который обозначен в формулировках их названий и выступает как существенно значимый именно для данной конкретной главы. Большую часть предметного анализа занимают тексты таких повестей и романов Платонова, как «Рассказ о многих интересных вещах», «Эфирный тракт», «Чевенгур» и «Счастливая Москва».

**АПРОБАЦИЯ** основных положений диссертационного исследования проходила в различных формах. Материалы и результаты исследования в течении ряда лет использовались в лекциях, спецкурсах и спецсеминарах по истории русской литературы на факультете журналистики Кубанского Государственного университета. Центральные положения диссертации легли в основу содержания докладов, сделанных на 4-й международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А. П. Платонова (Москва, 1999), научно-теоретической конференции «Христианство и культура» (Краснодар, 1999), на 3 межрегиональной научно-практической конференции (Пушкинских чтениях) «Философия любви и добра» (Краснодар, 2000). Отдельные разделы и этапы исследования обсуждались на кафедре аналитической журналистики и литературно-социологических проблем КубГУ. По теме данной работы опубликованы пять статей.

**НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ** диссертационного исследования состоит в том, что основные положения работы могут быть использованы в лекционных курсах по истории русской литературы XX века, спецкурсах и спецсеминарах. Результаты исследования можно применять при изучении творчества Платонова для обобщенного описания его художественного метода и при анализе конкретных произведений писателя. Эти результаты могут также стать действенным средством преодоления трудностей интерпретации платоновского художественного наследия при освоении его в ВУЗах и школах.

**СТРУКТУРА И ОБЪЕМ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ.** Диссертация состоит из Введения, четырех глав, Заключения и Библиографического списка. Основной текст изложен на 308 машинописных страницах; список использованной литературы включает 197 наименований.

#### **СОДЕРЖАНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**ВО ВВЕДЕНИИ** к исследованию дается краткая творческая биография Платонова, выделяются основные этапы изучения художественного наследия писателя и приводятся сжатые характеристики их особенностей. Указываются основные тенденции современного (постсоветского) платоноведе-

ния и делается обзор ключевых критических работ о писателе. Кроме того, вкратце рассматривается история вопроса и анализируются исследования, так или иначе его затрагивающие. И наконец, обосновывается актуальность предлагаемой диссертационной работы, ставится цель и формулируются задачи, даются основные положения, выносимые на защиту; определяется материал исследования, а так же теоретическая и методологическая база; выявляется научная новизна и научно-практическая значимость диссертации; сообщается об апробации основных положений работы.

В ПЕРВОЙ ГЛАВЕ данного диссертационного исследования, имеющей название «Генезис и структура историософской концепции А. Платонова», подробно рассматриваются предполагаемые и наиболее вероятные мировоззренческие источники, на основе которых у Платонова складывается представление о системе пространственно-временных отношений, названной нами диахронно-антропологической системой. Согласно Платонову, эволюционное развитие мира есть не что иное, как развитие самого человека; или, точнее, развитие мира в человека («Рассказ о многих интересных вещах»). Одну из важнейших предпосылок такого понимания эволюции писатель связывал со структурной изоморфностью Вселенной на всех ее уровнях: например, человека и электрона, которые, как писал он в повести «Эфирный тракт», находятся друг с другом в братстве. Не смотря на то, что имеется искуса полагать, что Платонов как бы очеловечивает электрон, делает его антропоморфным, следует тем не менее отказаться от априорного антропоцентризма. Логика имманентно целостного исследования художественного мира писателя требует такого анализа, который постепенно развертывался бы от простого к сложному, то есть именно от электрона к человеку. Учитывая то, что у Платонова происходит эволюционирование мира в человека (иначе говоря, процессуализация образа Вселенной), и мир, и человек являются в то же время в определенной мере предметно-вещественно самостоятельными - то есть обладают признаками субъектности (хотя их отношения между собой не сводятся к субъектно-объектным отношениям). Стремление совместить, с одной стороны, процессуальность Вселенной и, с другой, субъектность мира и человека, заставляет нас говорить о диахронно-антропологическом характере эволюции у Платонова. Антропологизм в данном определении связан с тем, что мир, как мы уже говорили, развивается (через предчеловеческие формы) именно в человека; а диахрония - с тем, что, будучи субъектно автономными, мир и человек являются различными показателями (выражениями) одного и того же феномена - вещества существования Вселенной: хотя они существуют одновременно, синхронно, эта одновременность - есть синхрония двух отдаленных друг от друга пространственно-временных объектов.

На это чрезвычайно важное условие Платонов четко указывает в «Эфирном тракте», когда пишет о некоей стене, разделяющей электроны и людей. «<...> каждый физиологический процесс в организме электрона протекает с такой ужасающей медленностью, что устраняет возможность непосредственного наблюдения этого процесса в самый чувствительный прибор. Это обстоятельство делает природу в глазах человека мертвой. <...> Одно существо век чувствует как целую эру, другое как миг. Это «множество времен» - самая толстая стена меж живыми, которую с трудом начинает разрушать тяже-

лая артиллерия науки». Платонов, конечно, ведет речь о длительности жизни живого организма, однако самый организм со всеми особенностями присущих ему процессов (по-другому, вещество существования) следует истолковывать как индивидуальный хронотоп, поскольку длительность существования является параметром, определяющимся взаимодействием вещества и тех условий, в которых оно находится, всегда имеющих определенную историческую (эволюционную) датировку. Метафорически упомянутая писателем стена как отражение идеи «множественности времен» позже появится в его произведениях и в проекции на социальную плоскость. В «Котловане» это стенка сколоченного из досок барака, в щелочку между которыми инженер (говоря словами того времени - буржуазный спец) Прушевский наблюдает за пролетариями; в романе «Счастливая Москва» - забор, размечающий территорию жакта вневойсковика Комягина и института экспериментальной медицины Самбикина. Стенка и забор в этих случаях есть не просто граница, отделяющая один пространственный объект от другого, - это есть выражение пространственно-временной нетождественности друг другу веществ существования самих людей, хронотопической неоднородности одновременно существующих людей, на основе которой Платонов структурирует общество, выделяет в его системе полюса-хронотопы. Если схематизировать описанную нами ситуацию, то можно обнаружить, что люди различных поколенческих (а именно к нему, поколенческому признаку, на антропологической основе писатель сводит классовые различия) модификаций - Прушевский и Чиклин в «Котловане», Самбикин и Комягин в «Счастливой Москве» - находятся в таких же с типологической точки зрения отношениях, что человек и электрон в «Эфирном тракте»: между ними существует некий (пространственно-временной) зазор.

В целом платоновская космология выглядит следующим образом. В «Рассказе...» некий инженер сообщает Ивану Копчикову, ищущему разгадки тайны электричества, что Вселенная - это электросфера. В ней находятся «электромагнитный океан атомной пыли» (то есть электронов) и плавающие в нем «острова» вещества. В «Эфирном тракте» писатель развивает идеи безымянного инженера, конкретизируя космогонические представления Копчикова. Так, электросфера - есть эфир; он, согласно воззрениям героев повести, является «генеральным телом мира, все из себя воспроизводящим и все в себя воспринимающим», или, в другом определении, «чревом мира». В этой двусторонности платоновского определения очерчивается вся глубина и содержательность образа Вселенной. Телю, имеющее некое плодородящее чрево, - это образ женщины, поэтому очевидно, что Вселенная (эфир) наделена писателем ярко выраженным женским началом. В более поздних своих вещах (например, в «Чевенгуре») Платонов, говоря о Вселенной, многократно употребляет выражение «пустота мира». Нам вполне ясно, что платоновская пустота вовсе не даосистскоподобное Ничто; напротив, она нечто, данное как объем, то есть своего рода чреватость (а не потенция, так как сама по себе пустота не содержит возможностей развития) полноценным нечто. Кстати говоря, в «Рассказе...» писатель называет электросферу (эфир) именно пустотой. Но в «Эфирном тракте» он оговаривает, что пустота эфира - явление особого рода. Фаддей Попов в письме к австрийскому профессору Штауфе-

ру пишет, что представление об эфире как о пустоте связано с тем, что он «необычайно инертная, нереагирующая, лишенная основных свойств материи, сфера», он «мертв». Тем не менее пустота имеет самые определенные конфигуративно-объемные показатели, подобно утробе беременной женщины. Правда, конфигурация объема эфирной сферы выстраивается в зависимости от количества мертвых электронов. Эфир - это «кладбище электронов», то есть такая масса мертвых электронов, совокупность которых образует некий объем. Поскольку «размер» эфира находится в зависимости от числа мертвых электронов, то следует заключить, что Вселенная может изменять свои объемные показатели - становиться больше или меньше. Этот вывод, с одной стороны, соприкасается с платоновской мыслью о женском начале Вселенной (сходство Вселенной с материнским чревом, способным расширяться и сжиматься, очевидно), а с другой, с выводами, вытекающими из теории относительности А. Эйнштейна (идея А. Фридмана о нестационарном характере Вселенной, подтвержденная открытием Э. Хабблом так называемого красного смещения).

Основываясь на «женских» особенностях эфира, Платонов подробно развивает идею о том, что Вселенная может изменять свой объем. Хотя эфир наделяется писателем «женскими» качествами, деятельным (продуктивным) началом у него обладает Солнце. Как установил в «Эфирном тракте» Егор Кирпичников, электроны, образующие электромагнитный океан и острова вещества, генерируются Солнцем. Электроны зарождаются в «массиве Солнца» живыми, но некая конкурентная борьба между ними за «источники питания» приводит к тому, что они гибнут и вытесняются за пределы этого «массива» и образуют эфирную пустоту - космический объем Вселенной. Но иногда - «раз в зоне времен» - от Солнца отрывается и живой электрон. Он попадает в эфир и там, в эфирной пустоте, возникает вещественно-выраженное начало, заполняющее ее объемный «каркас». То есть в эфире как в объеме устанавливается неустойчивое (динамическое) соотношение пустотелости и заполненности. Платоновское толкование процесса вхождения живого электрона в эфирную пустоту напоминает семяизвержение, при котором огромное число сперматозоидов устремляется к яйцеклетке. Платонов особо указывает, что, как и при семяизвержении, Солнце выбрасывает в эфир миллионы электронов, но попадает в него живым только один. Напомним, что в повести есть и эпизодическое упоминание некоей невесты электрона: в ней можно увидеть ядро атома, вокруг которого движется электрон. Эта невеста, резонно допустить, как бы замещает собой яйцеклетку, поскольку у элементарных частиц трудно найти аналогию полу. На такие допущения нас подвигает тот факт, что писатель считал электрон не только физической частицей, но и биологическим «существом». Попов называет электрон «микробом», а его учитель Штауфер - «альфа-существом». Таким образом, можно заключить, что у Платонова Солнце наделяется мужским началом.

Более чем очевидно, что платоновская концепция Вселенной (как комплекс Солнце - эфир и, далее, на других уровнях организации материи) сексуализирована. Точнее говоря, черты языческих, христианских и научных представлений о мире освоены писателем в контексте сексуальных отношений мужчины и женщины, которые по фрейдистской теории бессознательного яв-

ляются базовыми для жизнедеятельности человека. Представляется, что концепция писателя имеет некоторую связь с учением З. Фрейда. Кстати говоря, в профессоре Штауффере мы склонны видеть намек на самого основоположника психоанализа. Однако Платонова никак не назовешь последовательным сторонником фрейдизма. Писатель достаточно далек от З. Фрейда, духа фрейдизма и тем более его буквы. Подчеркнем, что сексуализация платоновской картины мира идет не от антропоцентризма, который З. Фрейд считал решающим фактором в представлении как о живых существах («сексуальность» одноклеточных и неполовозрелых детей), так и о функционировании социума (сублимация сексуальных желаний в социальной деятельности человека). У Платонова сексуализация связана с пониманием феномена созидания (творения) как процесса взаимодействия, обобщенно говоря, полярных начал. Процесс взаимодействия полярных начал он считал непреложным законом, изоморфным на всех уровнях бытия - как в физиологической сфере, где возможны сексуальные отношения, но, заметим, которыми она не исчерпывается, так и в сферах, где аналогов сексу не наблюдается. Основу этого закона составляет, как мы понимаем, такое свойство живой материи, как движение. Если попытаться сформулировать платоновское представление о веществе существования, то мы получим следующую формулу: существует только то, что обладает движением, а движется только то, что с чем-либо взаимодействует.

**ВО ВТОРОЙ ГЛАВЕ** данного исследования - «Архитектура телесного устройства человека» - речь идет о платоновском понимании человека как парадигмы (системы) тела. Наличие у Платонова диахронно-антропологической системы отношений мира и человека позволяет связать проблему телесного устройства людей, которое является предметно-вещественным выражением концептуальных историософских построений писателя, с вопросом о его собственном историософской концепции, более или менее дискурсивно оформленной.

Платонов не раз писал, что он материалист. Тем не менее можно уверенно сказать, что для диалектического материалиста он, пожалуй, чересчур «небрежен» - он «смешивает» понятия различных уровней, таких как физиология, психика и т. п., и, не различая их разноплановости, мифологизирует посредством предметного воплощения разного рода метафор (деметафоризация). Поскольку представления писателя об устройстве человека не удастся в первом приближении отождествить с той или иной научной, философской или религиозной доктриной, необходимо, следовательно, найти интеллектуальный контекст, хотя бы в чем-то сходный с этими представлениями. Ссылаясь на один из значимых эпизодов романа «Чевенгур», мы сразу его обозначим: Платонов, рассуждая об отношениях прочих к родителям, указывает, что специфика этих отношений связана с любовью к матери и обидой на отца, то есть тем, что З. Фрейд назвал Эдиповым комплексом. Фрейдизм, соответственно, и является этим контекстом.

В повести «Впрок» платоновский герой душевный бедняк, пытается понять, каким образом человек произошел из обезьяны, предполагает, что «может быть, какие-нибудь звери отгрызли обезьяне хвост, и сила, какая в хвост шла, вдарилась в другой конец - в голову, и обезьяны поумнели!». В этой идее

есть два момента, которые привлекают наше внимание. Во-первых, это прямая связь между физиологией (хвост) и психикой (ум). Во-вторых, это та центральная роль в архитектуре телесного устройства человека, которая отводится Платоновым позвоночнику, на одном конце (вверху) которого голова, а на другом (внизу) - хвост (есть больше оснований считать, что нижняя конечность - это не указанный душевным бедняком хвост, а фаллос, кстати говоря, эвфемически именовавшийся В. В. Розановым, с творчеством которого писатель был знаком, и литераторами его круга, например, А. Ремизовым, именно хвостом). Более конкретно идея душевного бедняка получает разработку в романе «Счастливая Москва». В теории хирурга Самбикина «тайна всего человека» также связана с позвоночником. Самбикин утверждает, что человек располагает двумя мозговыми центрами - это головной и спинной мозг. По его мнению, «мы думаем всегда сразу две мысли, и одну не можем! У нас ведь два органа на один предмет! Они оба думают навстречу друг другу, хотя и на одну тему...» Если душевный бедняк относил мысль исключительно к голове (рацио), то хирург рождение мысли определяет умением человека «сочетать в один импульс две мысли - одна из них встает из-под самой земли, из недр костей, другая спускается с высоты черепа<...>. Встречаясь, они превращаются в человеческую мысль...» Хотя Платонов пишет, что спинной мозг думает некую мысль, есть смысл допустить, что его раздумия представляют собой не мысль в собственном значении этого слова, а что-то иное: поскольку эта мысль снизу находится в неких отношениях с рацио головного мозга, то можно предположить, что она связана со сферой, традиционно понимаемой как бессознательное.

Наш вывод можно проиллюстрировать другим примером, в котором дается координация двух думающих начал, отождествляемых с верхним и нижним, способствующая возникновению собственно человеческой мысли. В «Чевенгуре» Платонов, показывая ее рождение, использует структуры сердца и чувства. Согласно точке зрения писателя, чувство человека - озерная вода, сердце - плотина; озерная вода чувства, проходя через плотину сердца, обращается в то, что Платонов и называет человеческой мыслью. Семантика сердца-плотины и озерной воды-чувства связана, соответственно, с рациональным и стихийным (последнее и является характеристикой бессознательного). Кроме того, образ тела как электростанции не только несет коннотации, заставляющие вспомнить об энергичности механизмов психических процессов, аксиоматических для фрейдизма, но и структурирует в сущности архитектуру телесного устройства человека в соответствии с типологией структуры личности по З. Фрейду. Представляется, что озерная вода-чувство соответствует Оно, сердце-плотина - Сверх-Я, а то, что у писателя носит имя человеческой мысли, - Я.

Собственно говоря, ориентация Платонова на фрейдистскую типологию личности куда менее удивительна, нежели ее интерпретация, представление о некоей сознательности бессознательного (телесного, чувственного), специфика которой, хотя и несколько отличает его от собственно сознательного, но делает бессознательное соположенным сознательному. К этой пока не очень понятной мысли подводит сцена в «Чевенгуре», в которой Александр Дванов совокупляется в бреду с Феклой Степановной. «Сам Дванов не чув-

ствовал ни радости, ни полного забвения, - пишет Платонов, - он все время внимательно слушал высокую точную работу сердца. Но вот сердце сдало, замедлилось, хлопнуло и закрылось, но уже пустое...» Как видим, сексуальное соединение, которое имеет некую физиологическую опасность (опустение сердца), попадает в фокус внимания не собственно сознания Саши, а, так сказать, самого тела, с которым Дванов в данный момент «контурно» совпадает, отождествляется. Это «контурное» совпадение личности Дванова с его телом подчеркивается тем, что состояние платоновского героя не является ни сознательным, ни бессознательным, оно как бы телесно-цельно. Очевидно, что наше понимание телесности (парадигмы тела) Дванова как сознательно-бессознательного феномена указывается «с точки зрения» психики, где такое разделение предписано З. Фрейдом. «С точки же зрения» парадигмы тела это состояние есть неделимое, целостное явление. Связывая рассмотренный нами чевенгурский эпизод с эпизодом из рассказа «Река Потудань», в котором Никита Фирсов, обнимая (ставшую ему по закону женой) Любу, чувствует в сердце боль, мы можем заключить, что реакция телесности (сердечная боль) является не симптоматическим признаком невроза, а в некотором роде осмысленным отношением к опасности, которая грозит человеку. По Платонову, эта опасность связана с тем, что происходит опустошение сердца. Возвращаясь к данному в «Чевенгуре» образу тела-электростанции, мы видим, что с уходом воды-чувства из сердца-плотины утрачивается возможность рождения человеческой мысли. Где здесь место для теории неврозов З. Фрейда - непонятно. Скажем больше, его нет вообще. Следует предположить, что модель, предложенная венским психиатром для описания процессов психической жизни, у Платонова используется в принципиально более широкой сфере - в сфере парадигмы тела, в которой акцентируется именно телесность, а не психика. Бессознательная (с точки зрения фрейдизма) телесность, или, по-другому, чувствительность телесности, так же, как и самое сознание, у писателя явно наделена каким-то типом сознания.

Наш вывод подтверждается результатами исследования языка Платонова, проведенного М. Вознесенской. Подчеркивая, что глаголы помнить, забывать/забыть и вспоминать/вспомнить обозначают неконтролируемые - то есть бессознательные - действия, исследовательница пишет, что «некоторые употребления в языке Платонова свидетельствуют о том, что в ряде случаев ментальные действия, обозначаемые этими предикатами, представлены как контролируемые...» (Вознесенская М. Память в художественной картине мира А. Платонова. - Филология - Philologica. 1998. № 14. С. 75 - 76.). На наш взгляд, осознавать как сознательное, так и подсознательное позволяет именно телесность человека, понимаемая как некая структура, не редуцируемая ни к психике, ни к физиологии, то есть понимаемая как парадигма тела. Самые чувства в структуре парадигмы тела и будут выступать способом осознания (по З. Фрейду) бессознательного телесности, поскольку чувство - это результат соприкосновения человека с миром, то есть некая «алгебраическая» величина.

Следует отметить, что Платонов, в отличие от З. Фрейда, интересуется именно телесностью человека и, следовательно, в его версии того, что во фрейдизме называется теорией бессознательного, центральная роль отведена

физической энергии, а не психической (сексуальной). Это незначительное с виду смещение акцентов приводит к тому, что встречающиеся у писателя моменты, относящиеся к исследованиям З. Фрейда, нельзя назвать фрейдизмом, так как они кардинально переосмыслены, а единственная между ними (исключительно интертекстуальная) связь - самая проблема тех явлений, которые венский профессор считал бессознательными. Платонов дает свои собственные трактовки якобы бессознательным влечениям и комплексам, в которых сексуальность поставлена в такое положение, где она играет чрезвычайно важную роль, но при всей своей важности не является первичным феноменом, она вторична, сама и есть, говоря языком психоанализа, сублимацией. Эта вторичность сексуальности придает ей в сущности несексуальное значение, содержательное наполнение которого связано, видимо, с расподобленно-метафизическим (то есть сугубо физическим) пониманием близкой любви.

Расхождение Платонова с З. Фрейдом особенно выделяется в эпизоде из «Чевенгура», на который мы указали, пытаясь найти интеллектуальный контекст для представлений писателя об устройстве человека: это Эдипов комплекс прочих. Платонов трактует эдипальность своих персонажей, как ни странно, совсем не по-фрейдистки, хотя он берет одну из самых показательных для психоанализа ситуаций. Это обстоятельство ввело в некоторое заблуждение М. Геллера и Е. Толстую-Сегал, писавших о некоем фрейдистском духе этого эпизода. Исследователи не обратили внимание, что для более или менее канонической демонстрации Эдипова комплекса писатель выбрал совершенно неподходящих людей. З. Фрейд считал, что этот комплекс не передается наследственно, он вырабатывается в отношениях ребенка с родителями. Платонов же, не случайно называя прочих самодельными людьми, пишет, что они никогда не имели родителей, матерями они были покинуты сразу после родов, а отцов не знали абсолютно. Этим ходом писатель хотел подчеркнуть, что отношения ребенка с родителями возникают не в силу идентификации с одним из них, как утверждал глава психоаналитической школы. Связь ребенка с родителями телесна: мать он помнит «смутной тоской тела по утраченному покою» и стремится к ней, чтобы обрести это состояние. Ребенок есть результат сексуального соединения женщины и мужчины, в котором каждый из них превышает себя, в купе же воплощая некую полноту человека. Ребенок и близкая любовь как бы равны друг другу - в том, что и первом, и во втором случае осуществляют полноту человека: в первом случае - предметно-вещественно, а во втором - процессуально (чувственно). Именно поэтому отношения ребенка с матерью не могут иметь сексуальный характер - Платонов видел в них особенности его отношений с миром. В этих отношениях каждому из родителей - матери и отцу - отводится своя специфическая (и в принципе незаменимая) роль. В рецензии на книгу С. Георгиевской «Бабушкино детство» Платонов писал, что мать загораживает ребенка от мира своим телом: сначала это связано с тем, что он находится внутри нее, в ее утробе, а позже - с тем, что она предоставляет все необходимое для его жизни (грудь). Отец же, не имея прямой физиологической связи с ребенком, знакомит его с миром, объясняет, как можно существовать самостоятельно, вне материнского тела. В определенном смысле мать и отец воплощают для ребенка в своем семейно-сексуальном единстве мир в целом: мать - потому что подменя-



ет его собой, отец - потому что обладает знанием о нем. Эта «редукция» мира к телесности родителей не просто притупляет остроту отношений ребенка с миром, но создает некую гармонию в достаточно жестких условиях выживания. Однако потеря родителей (или одного из них) становится той самой созидательной катастрофой, которая «провоцирует» онтогенетическое развитие ребенка. Но именно потому, что ребенок телесно помнит ту гармонию семейного единства родителей, он, повзрослев, стремится к своим матери и отцу (как неким источникам силы жизни). Мать фактически при любой ситуации выполняет свои обязанности перед ребенком, даже если она оставляет его после рождения, как это произошло с прочими, - девять месяцев она его заготавливала от мира. А для того, чтобы отец мог осуществить свою миссию ознакомления ребенка с миром, необходимо его присутствие рядом с ним. Не знавшие своих отцов прочие поэты и таят обиду на них. О мести, которую у прочих обнаруживает Е. Толстая-Сегал, говорить просто не приходится, так как у Платонова безотцовщина всегда рано или поздно восполняется.

Можно с большим основанием предположить, что Платонов разложил фрейдистскую синхронную систему инстанций психики человека (Оно, Супер-Я, Я) на диахронно-антропологические структуры парадигмы тела, на онтогенетическом уровне отражающие филогенетический процесс, то есть процесс развития Истории. Этот ход позволяет писателю уйти от догматической скованности и фрейдистской концепции, и концепции К. Г. Юнга, но дает возможность по-своему объяснить и индивидуальное бессознательное З. Фрейда, то есть детский опыт, вытесненный с взрослением, и коллективное бессознательное швейцарского психотерапевта, отложившееся, как тот считал, в доцивилизационное время. У Платонова человек идет от самого зарождения вещества существования мира, а не от появления на свет из чрева матери (как у З. Фрейда) или выделения как родо-видового явления (как у К. Г. Юнга). Один из ранних рассказов писателя носит название, прямо указывающее на это обстоятельство - «Потомки солнца». В свете космогонической теории Платонова интерпретация человека как потомка Солнца носит конкретный эволюционно-вещественный характер, а вовсе не является метафорой (отсюда становится понятен исторический «инфантилизм» чевенгурцев, людей в сущности природного периода существования человечества, считавших, что после установления, как им первоначально представлялось, коммунизма-Рая трудиться должно только Солнце, «отец» человека).

Наиболее определенно писатель рассматривает эволюционный путь в собственно антропологической плоскости, в которой онтогенез изоморфен филогенезу и включает филогенез как определенную стадию.

1. Природный этап существования человека, как бы выполняющий функции мирового Оно - от червя (рыбы) до младенца в утробе матери (что, напомним, «равно» физическому совокуплению родителей);

2. 1. От младенчества до «познания мира во всей его схожести и отдельности от тебя», когда ребенок еще заслонен от мира матерью;

2.2. От познания схожести и отдельности мира от тебя к ознакомлению с миром, которое помогает совершить отец.

Эти два отрезка есть христианский период существования человека, как бы мировое Супер-Я. Религиозно окрашенные смыслы наименования это-

го периода имеет потому, что именно в этот период своей жизни человек (его вещество существования) зависим от «трансцендентальных» фигур матери и отца, они выполняют особые «охранительные» функции, типологически схожие с теми, что имеют, согласно христианской догматике, Богородица и Бог-отец. По всей видимости, культ Богородицы и почитание Бога-творца Платонов осмыслял сколь призму специфически «материнского» и «отцового» толкований;

3. От познания мира, являющего собой некую полноту в онтогенетическом плане (то есть взрослость), далее к, вероятно, филогенетической полноте - бессмертию, проекты которого у писателя настойчиво проводятся на протяжении всего творчества. Этот период существования человека, отражающий процесс обретения миром в человеке полноценного Я, мы назвали коммунистическим.

Как видим, у писателя нет различения на индивидуальное и коллективное бессознательное; самый эволюционный процесс, который охватывает как доличностное (червь/рыба) состояние, так и сверхличностное (ребенок, то есть отец/мать), - это длительность развития вещества существования мира, идущая от образа Вселенной к образу (филогенетически) полного человека. Этот процесс можно назвать телесно- (или, точнее, вещественно-) сознательным, поскольку самая телесность, которой З. Фрейд, К. Г. Юнг и др. психоаналитики приписывали бессознательный характер, у Платонова каким-то особым образом осознает самое себя и (по-своему интеллектуально) находит способы разрешения своих нужд. Дистанция от доличностного до сверхличностного состояния человека может описываться как промежуток от прошлой семьи до будущей семьи: червь (рыба) будущего человека появляется в результате совокупления его отца с матерью, то есть его доличностное состояние и есть его родители как семья (семейно-сексуальный комплекс), определяемая как прошлая по отношению к сексуальной совокупности человека (сына) с женой, в которой (совокупности) обретается сверхличностное состояние превышения себя, то есть по отношению к будущей семье. В человеке откладывается не личная (детская) его история, как считал З. Фрейд, поневоле отчуждающая его от социума, и не коллективная история его рода, что утверждал К. Г. Юнг, которая нивелирует его индивидуальное начало; по Платонову, эволюционный путь развития, в центре которого находится вещество существования Вселенной, регулируется не субъектно-объектными отношениями, а динамически изменяющимися соотношениями пустотелости и заполненности в объеме (пустоте) мира, которые и порождают на свет образ, одновременно и субъектный (индивидуальный), и объектный (коллективно-родовой).

ТРЕТЬЯ ГЛАВА диссертационного исследования - «Мир семейственности человека: мать-природа и брат-машина» - посвящена анализу эволюционных связей платоновских героев с окружающим его миром в контексте диахронно-антропологической системы Вселенной. Согласно историософской концепции Платонова, изначально человек - детище природы (земли), не выделенное из нее. Специфически номинально (ретроспективно) обозначенный, он не столько человек как таковой, сколько чреватость образом человека (это так называемый ветхий человек). Можно предположить, что вместе с

процессом выделения человека из природы происходит изменение и самой природы (Вселенной), ее превращение, характеризующееся некоторым убыванием ее энергийного ресурса, пошедшего именно на людей. Как мы знаем, отличие человека от природы, которое имеет уже принципиальный характер, Платонов связывал с явлением Христа. Суть этого неприродного (христианского) человека заключается в том, что он оставляет свою «окаменелость» и обретает движение, которое является общим понятием для той или иной трудовой деятельности. Христианский человек - это, безусловно, человек трудящийся, в некотором смысле пролетарий (подобно тому, как в «Счастливой Москве» пролетарием назван циклоп Зевс). У Платонова труд является тем же, что в традиционном христианстве праведность. Платоновский Христос - провозвестник именно труда и именно потому, что труд чреват освобождением человека от тягот этого мира. «Человек и труд овладели друг другом. И с этого момента мир стал обреченным на уничтожение. <...> Человек обрек себя на царство бесконечности, на царство свободы и победы», - утверждал писатель в одной из статей начала 20-х. Если попытаться выделить в христианском человеке Платонова действительные исторические черты, то ими окажутся земледельческий образ жизни (сфера быта) и мировоззренческие установки традиционного христианства (сфера идеологии). Очевидно, что эти черты принадлежат крестьянству. То есть истинный платоновский христианский человек - крестьянин. Именно крестьянство как историософский феномен дало, скорее всего, возможность перетолковать (мифологизировать) образ Христа. Из рассуждений Платонова о Христе трудно заключить, трудился ли сам сын человеческий, однако энергичность его обожествления, которую писатель особо подчеркивал, безусловно, связана с трудовым началом (во всяком случае, труд является основой для сакрализации образа циклопа Зевса). Платоновского христианского человека можно назвать также новозаветным, так как именно ему Христос «оставляет» свой завет - трудиться, суть которого, как это ни парадоксально, связана с освобождением от труда.

Что такое труд, освобождающий от самого себя - труда же, Платонов, видимо, в точности не знал, хотя стоял на этом парадоксальном определении. По его мнению, после революции человек вступает в царство сознания, становясь антропологически иным образом. На этом этапе историософской концепции писателя физический труд (с точки зрения тенденций развития человека) не является сферой самоосуществления людей, поскольку его выполняют машины, которые и «высвобождают» их от труда. В статье «Мастер-коммунист» Платонов заявлял, что «сущность коммунистического производства может быть только в одном - в замене везде, где можно, человека машиной, в подавлении железной необходимости без конца и мученически трудиться и, в конце концов, в спасении человека от материального производственного труда...» Это освобождение от труда писатель назвал «абсолютной машинизацией». Под этим понятием разумелось, что труд становится антропологическим свойством человека, делается чем-то вроде особенности его телесной организации. «Человек и труд - одно. Теперь он осознал это и заковычивает себя в железо неустанности и силы - одежду труда, который один только свободен и непобедим», - пишет Платонов в статье «Да святится имя твое». (Вместо одежды труда, видимо, в «Чевенгуре» Пашинцев облачается в неметафо-

рически железные доспехи средневекового рыцаря, человека христианского периода существования человечества.) В данном случае труд назван одеждой человека, но это лишь издержки платоновского поиска точного образа. В «Рассказе о многих интересных вещах» говорится именно о телесной свободе и непобедимости, а не о некоем внешнем «предмете», - прочной плоти. За счет этого антропологического укоренения труда в человеке происходит, считал писатель, рождение сознания. Занятость машин в сфере физического труда переключит жизнедеятельность человека на «высшие сферы жизни», - так несколько туманно называл он в статье «Будущий Октябрь» область, вероятно, все же трудового приложения сознания.

Труд, являясь для Платонова категорией эволюционно-антропологической, способен был придать некую антропоморфность природным объектам (земля) или искусственным, неорганическим (машина), точнее - даже не антропоморфность, а антропологичность, которая сообщает им значение существа, развивающегося эволюционно. Согласно точке зрения писателя, то, что трудится (движется), то существует, а значит, является существом. Труд, говоря по-другому, «иерархизирует» реальность в диахронно-антропологическом плане, то есть в многоуровневости мирового вещества существования.

Антропологическая эволюционность труда заставила писателя пересмотреть свой взгляд на отношения человека с миром под этим углом зрения; собственно говоря, пересмотреть самый образ человека, от специфики которого эти отношения (пускай только с одной стороны, а не всецело) зависят. Платонов считал, что благодаря труду, который стал с человеком одно, была порождена машина, эволюционно более продвинутое существо. Машина, писал он в начале 20-х, являет собой «чудо, первое и последнее, чудо работы человека <...>. Она не только брат наш, она равна человеку, она его живой, удивительный и точный образ». Говорить о точности образа брата-машины человеку можно, естественно, только в связи с трудовыми интенциями обоих существ. Ссылаясь на то, что машина не знает усталости, перебоев в работе, а скоро забудет, что такое износ, Платонов даже высказывает мнение, что она «выше» человека. Он с необычайной смелостью и последовательностью доводит свои рассуждения до логического конца, приближаясь к выводу о том, что машина - это существо, которое и будет владеть миром. Абсолютный машинизм сотрет производственные различия людей, которые Платонов в эпоху бесклассового общества рассматривает как единственный вид субъективно-личностных проявлений (неравенства, «классовости») человека, и машина навсегда изгонит их «из сферы материального. (а, может быть, и «духовного») производства». Платоновские выводы просто озадачивают: как ни странно, господство машины обусловлено не ее подавлением человека, раз она «выше» него, а наоборот - внутренними потребностями самих людей. Однако именно эта странная ситуация высвечивает восприятие писателем проблемы труда.

Двойственность понимания специфики антропогенеза, когда в представлении об эволюционно-гипотетическом (сверх)существе не вполне различаются машина абсолютного машинизма и человек высших сфер жизни, наложит существенный отпечаток на размышления Платонова о человеке 30-х

годов. В начале же 20-х писатель видел разрешение этой полусознваемой двойственности в связи с проблемой мышления (сознания). Он полагал, что после революции человек, обретая сознание, уходит из сферы физического труда и оставляет ее машине. Понятие обретает достаточно условно: на деле идет процесс трансформации ресурсов энергии мира и телесности человека. Развиваясь, человек наращивает в себе силу совершенной жизни, но, поскольку плоть его пока еще не прочна, избыток этой силы, который теперь переполняет мускульный аппарат, идет по другому каналу - он порождает сознание. Мы можем увидеть, что сознание как бы концентрирует в себе возможную (при прочной плоти) телесность, а эти возможные телесные характеристики переходят на машину, в которой осуществляется реализация сознания человека. Поскольку сознание есть, по сути, трансформация телесности, можно утверждать, что человек связан с машиной именно через него. В определенном смысле машина является телесным продолжением человека, сама есть существо антропогенетического порядка, то есть выступает в каком-то смысле человеком, более поздним его типом. К такой интерпретации машины настойчиво подталкивала Платонова (и нас, его исследователей) «метонимичность» отношений между человеком и предметно-вещественным осуществлением его сознания. Так уж традиционно сложилось, что мы то человека сводим на уровень машины (Ж. де Ламетри, П. Гольбах), то придаем антропоморфные черты машине (Н. Винер), так сказать, очеловечивая ее. При всех попытках сблизить человека и машину с той или иной стороны, очевидно, что категориально они противопоставлены - именно противопоставленность подспудно мотивирует попытки их сближения. Платонов же понимает эту проблему принципиально иначе: у него человек и машина различаются в эволюционном плане, а не в духовном или морфологическом.

Однако самая констатация эволюционно-антропологических связей человека и машины, самим Платоновым четко не прописанных, выглядит внутренне не вполне окончательной именно потому, что остается без ответа вопрос о самой сути антропогенеза, пусть даже так своеобразно понимаемого, как у писателя. Назвав в 20-х машину братом человека, Платонов признал их равенство, но указал, что вскорости машина будет «выше» его. Здесь на лицо противоречие. Оставив физический труд машине, человек эволюционно возрос по сравнению с ней - существом, обретающимся в ситуации, которая является уже пройденным этапом человеческой Истории (антропогенеза). Но в то же время машина почему-то «выше» человека. Мысль Платонова предельно усложнится, если попытаться развести человека и машину как совершенно различные существа - без человеческого сознания машина невозможна как таковая, а отсутствие у человека машины должно обозначать, что он еще не обрел сознания. Дополнительность машины и человека по отношению друг к другу, которую мы находим, позволяет утверждать, что необходимо некое соединение их в нечто единое. Человек и машина должны быть ипостасями одного эволюционно развитого на новом этапе антропогенеза существа. Вот отсюда и происходит платоновское братство между ними: братья - это «части» семейно-сексуальной еовокупности отец/мать, между которыми наличествует временная дистанция, не имеющая, однако, принципиального значения в филогенетическом отношении. Но уже в 20-х писателю

было видно, что это братство для каждого из братьев не равноценное. Если довести эту мысль до логического предела, то следует сделать вывод, что в ходе антропогенеза не машина должна стать человеком, а человек - машиной (иметь такие выгодно отличающие ее от людей качества, как сила, прочность, отсутствие износа и т. д.). Именно машина должна олицетворять новую - как это ни удивительно - антропологическую ступень развития человека. Творчество Платонова конца 30-х - начала 50-х годов создает впечатление, что он уходит от этой идеи, так как машина вроде бы отодвигается на периферию его художественных интересов, кажется, что его всецело захватывают проблемы внутреннего мира человека. Однако это совершенно не так. Давние мысли о машине не оставляют зрелого Платонова: именно миф о машине, по-новому разработанный им в начале 30-х, обуславливает обращение к «камерным», как их поверхностно-описательно назвал Л. Шубин, темам.

В свое время неизданной статье <«О социалистической трагедии»> (1934) Платонов сформулировал для себя новую мифологическую структуру - технику, являющуюся, безусловно, развитием и углублением его раннего мифа о машине. «Техника и есть сюжет современной исторической трагедии, понимая под техникой не один комплекс искусственных орудий, а и организацию общества, основанную техникой производства, и даже идеологию. Идеология, между прочим, находится не в надстройке, не на «высоте», а внутри, в середине общественного чувства общества. Точнее говоря, в технику надо включить и самого техника - человека, чтоб не получилось чугунного понимания вопроса», - заявлял писатель. Антропологическая продвинутость техники по отношению к человеку заставляет Платонова прийти к радикальному решению включить в нее самого человека как, видимо, некую тенденцию движения его образа к ней. Этот процесс прямо противоположен и некоторой кажущейся антропоморфизации машины в его вещах 20-х годов, и идее братства между ней и человеком, обоснование которой было связано с тем, что машина занимается физическим трудом, ранее являвшимся суровой необходимостью человека. Однако Платонов вовсе не меняет направленности идей своей молодости, а придает им качественно новый облик. Согласно его точке зрения, техника - это сам человек во всех своих антропологических характеристиках, конституирующих его как такового на данном этапе эволюции, данных внешне, предметно. Иначе говоря, техника - это образ будущего человека, свойства которого утопизированы в предметном мире материальной культуры человека современного. Вероятно, еще в 20-х, когда Платонов производил замену человека машиной в сфере физического труда, этот процесс подспудно представлялся ему чем-то вроде утопизации самого человека, выдвижения его существенных антропологических черт вовне, в предметную сферу: утопизацией потому, что эти черты должны были в нем появиться в перспективе филогенетического развития, но по факту их в нем не было.

В чем заключается специфика будущего, то есть нового человека как техника? Безусловно, она не ограничивается его профессиональной принадлежностью к технической сфере деятельности. Не смотря на то, что слово мастер - одно из самых любимых и распространенных в платоновском словаре, писатель тяготел не к профессионализации своих героев, а к универсали-

зации. Не связана ли тогда техника с явлением, которое К. Маркс назвал распрямлением? У Платонова при первом приближении есть что-то похожее на распрямление. Но у К. Маркса процесс распрямления как бы ретроспективен, он связан с тем, что предмет своего рода семиотически проецирует свое собственное содержание на сознание человека. В этом случае можно вести речь о, грубо говоря, просвещенности, культурном уровне. Платонов же включает в понятие техник не культурное, а антропологическое содержание, именно поэтому новый человек - поколенческая модификация, а не одно из психологических состояний, обретаемых при рецепции научных знаний.

Техника Платонова, описанного им в статье <«О социалистической трагедии»>, соотнося его с тем образом человека, который был в наличии в 20-х начале - 30-х годов, можно назвать футуротипом, так как он только становился, то есть был зиянием образа полного человека. Это образ человека будущего и его включенность в структуру техники и есть признак футуротипичности, поскольку машина, являющаяся мифологическим подтекстом техники, была для писателя утопизацией энергийных возможностей человека. Понятие футуротипа, которым мы покрываем зияние образа будущего (полного) человека, вводится нами в определенной связи с теорией архетипов К. Г. Юнга, необходимой для прояснения представлений Платонова о филогенезе, хотя они (представления) весьма далеки от аналитической психологии. Как мы уже сказали, техник - это новая поколенческая модификация, а если это так, то нам не обойти вопрос о превращении типов внутреннего времени, которые и являются критериями выделения платоновских генераций. У писателя есть случаи попятного движения внутреннего времени, когда человек начинает превращаться в животное (в «Сокровенном человеке» Фома Пухов, в «Мусорном ветре» Зельда и Альберт Лихтенберг покрываются шерстью, в «Счастливой Москве» происходит не вполне конкретизированное, но весьма существенное изменение телесной конституции Сарториуса). Эти эпизоды в некоторой степени напоминают психоаналитическую регрессию в юнгианском варианте. Отметим, что эти случаи именно напоминают об архетипах К. Г. Юнга, но не иллюстрируют его теорию. Если у К. Г. Юнга архетип - это психологическое возвращение человека в свое историческое прошлое, то у героев Платонова происходит антропологическая деградация. Очевидно, что К. Г. Юнг воспринимал человека как статичный феномен, переставший эволюционно развиваться, поэтому его архетипика лишь психодина, а не телесна в полном смысле слова. Кроме того, возникает и еще один вопрос, имеющий важное значение с точки зрения платоновских представлений об антропогенезе. Можно предположить, что в истории человечества было время, когда у него не было архетипов - элементы, названные К. Г. Юнгом архетипами постфактум, только формировались. Каким образом они формировались? Разумеется, они сформировались в процессе накопления некоего жизненного опыта, однако самая внутренняя форма опыта должна быть чем-то мотивированна, а именно: взаимодействием телесности человека и обстоятельств (условий) его существования. Иначе говоря, рассматривая юнговские архетипы как бы из эпохи их формирования, мы можем их назвать футуротипами - когда-то это были не психологические матрицы, как они вос-

принимаются теперь, а некие инновации, которые не возможно вспомнить, можно только вообразить-придумать на основе телесного контакта с миром, совершая (в пику психоанализу с его регрессией) прогрессию. В отличие от К. Г. Юнга, который, как и З. Фрейд опирался на представление о психической энергии, Платонов связывал специфику антропологической динамики с самой сущностью телесного устройства человека (а не его сознания) - физической энергией. Исход либо генерирование (рассеяние или собирание) энергии мотивируют возникновение платоновских архетипа и футуротипа, самая форма которых имеет у писателя чаще всего не психологический, а филогенетический характер. Предметный мир культуры человека энергично содержателен, предметы, созданные человеком, заключают в себе тот энергичный ресурс, который человек аккумулировал из природы, но до поры, пока не обрел прочной плоти, он поместил его в творения своих рук. Именно таким образом у Платонова происходит утопизация сущностных возможностей человека в машину. Включение человека в структуру техники и есть формирование футуротипа техника, то есть становящегося нового человека, потому что футуротип напрямую связан с энергичной прогрессией, наращиванием людьми силы совершенной жизни. Техника, по сути дела, это эволюционно-антропологическое явление - в том смысле, что она есть феномен собирания энергии. Поэтому она у Платонова фактически тотальна (исключает только природу), включает в себя и человека, и машину, и идеологию, и общество, и т. д. В этой (технической) плоскости соотносимы и отношения человека и машины, интерес к которым отличает такое этапное для писателя произведение 20-х годов, как «Родина электричества», и отношения людей друг с другом, в частности - мужчины и женщины, находящихся в центре его внимания в вещах второй половины 30-х годов, например, в рассказе «Река Потудань». Нерв этих (и ранних, и поздних) вещей - проблематика нового человека, техника, задаваемого нередко не визуально-образно, а антропологически-категориально - как футуротип, контекстуально создаваемый в рамках историко-софской концепции Платонова. Эти произведения весьма не просто, но все же зримо передают процесс насыщения базового платоновского мифологизма 20-х годов, который связывает машину с техникой: то есть брата человека с его, человека, сыном - техником.

Можно сделать вывод, что платоновское представление об энергичности Вселенной привело к пересмотру извечной схемы: природа - человек, имевшей самые различные характеристики - от противопоставления до отождествления. Писатель стал рассматривать отношения природы и человека в плане эволюционирования, которое ему представлялось собиранием силы совершенной жизни. Этот подход мотивировал создание цепи эволюционных (диахронно-антропологических) форм, предметно-вещественно реализующихся в образах природы, (растений, животных,) человека и машины. Эта триада: природа - человек - машина и является, на наш взгляд, стержневым компонентом антропологических воззрений Платонова как раннего, так и зрелого периодов его творчества. В середине 30-х у Платонова происходит перестройка образного ряда, затрагивающая в первую очередь предметно-вещественную сторону его технической мифологемы, трансформирующейся из мифа о машине в миф о технике. Эта перестройка, как мы убеждены, носит совер-



шенно естественный и последовательный характер, ее возможности плавно вытекают из мировоззренческих источников, которые питали творчество писателя с самого начала его пути в литературе.

В ЧЕТВЕРТОЙ ГЛАВЕ данного исследования - «Антропологическая модель бога и новый человек» - подробно анализируется (квази)религиозная проблематика творчества Платонова, яркой особенностью которой является «деидеологизация» писателем и христианства, и атеизма. То, что мы называем «деидеологизацией», связано с отказом от дискурсивности - от того, что Платонов считал «теорией» (контекстуально его слова привязаны к догматической кристаллизации предания о Христе, но распространяются и на большевистское богоборчество). Писатель (особенно в своих ранних произведениях) достаточно много и интенсивно использует библейские мифы, символику и т. п. Количество и объемы этих элементов настолько велики, что нередко они подменяют читателю сложно структурированную картину художественной реальности Платонова и вытесняют те значения, которые он в них вкладывал. Достаточно большое число платоноведов осознано или непроизвольно предпочитает рассматривать христианскую мифологию в платоновских вещах как код. Тем не менее мы убеждены, что специфика восприятия писателем христианства не имеет никакого отношения к кодированию. Христианство не просто было им перетолковано по-своему - та реальность, к которой восходит христианский взгляд на мир, имеет у него совершенно иную подоплеку. Говоря иначе, Платонов видел в христианстве идеологию (в марксовом негативном смысле этого понятия), а не онтологию. Такой подход не располагает к использованию традиционных богоборческих клише, подразумевающих подмену Бога человеком. Следует напомнить, что широко популярная в 20-х годах идея «переделки» (и шире - изменения) человека, на которую работали педология, психотехника и экспериментальная медицина, распространенная не только в ортодоксальной большевистской среде, но и в кругах попутнической интеллигенции, связана с критическим взглядом на образ человека. Такое критическое отношение к образу человека усложняет проблему богоборчества 20-х: отрицался ведь не только Бог, но и человек (пускай не в целом, а лишь в тех антропологических определениях, которые у него наличествовали в то время). Пожалуй, не просто усложняет, а делает ее принципиально иной. Таким образом, осмысление Платоновым Христа - это тема, в которой комплексно реализуются, с одной стороны, неприятие церковного Бога и «критицизм» образа современного человека, а с другой - позитивная концепция развития человечества, структурами которой являются и «критикуемый» образ современного человека, и (в какой-то степени) церковный Бог, поскольку исторически платоновский Христос связан с Церковью. Эта ситуация кажется парадоксальной, а в рамках оппозиции христианство/атеизм - и вовсе невозможной. Однако писатель был убежден в обратном.

Евангельские подтексты некоторых произведений писателя, непроизвольно как бы выстраивающие христианскую «систему координат», находятся тем не менее в разительном противоречии с открыто декларируемыми атеистическими взглядами его героев. Особую остроту этому противоречию придает то, что Платонов напрямую сталкивает своего «типологически» ориентированного на Христа героя с самим христианством, которое не мыслимо

вне фигуры сына человеческого. Получается, что Церковь исповедует своего Христа, а у Платонова имеется представление о каком-то ином Христе, полемически направленное против самого христианства. Однако дело даже не в том, что у писателя какой-то «свой» Христос - напротив, его Христос является как раз-таки «общим», просто он видел его в принципиально ином ракурсе. Согласно церковным представлениям, Христос - этический идеал (образец) человека, а следовательно, деятельная верность этому идеалу должна предполагать возможность его достижения. Между тем Церковь, институционально идеологизируя образ Христа, наделяет его недостижимым для человека статусом Бога, вынесенным за пределы какой-либо антропологической проблематики: рассматривая Христа как именно антропологический образец, пример, она в то же самое время статуарно отграничивает его от человека, фактически ставя крест на возможностях его достижения. Такова (приблизительно) логика мысли Платонова о Христе, являющемся идеологемой церковной доктрины. Она объективно ведет к тому, чтобы окончательно отказаться от образа Христа и идеи Бога. Но писатель этого не делает, не смотря на свое активное неприятие христианской идеологии. Он выбирает еще более радикальное решение, нежели просто отказ: он деидеологизирует образ Христа и начинает рассматривать феноменологию Бога как явления антропогенетического порядка.

Идеологические коннотации образа церковного Бога находят выражение в именовании Господь (господин). Эта особенность христианства особенно возмущала Н. Бердяева, который тем не менее считал себя верующим. Однако было бы не точно считать, что в именовании Бога господин и человека раб божий сказывается только социоморфизм, как думал автор «Философии свободы». В системе социализированных отношений человека и Бога есть и собственно антропологический аспект. Бог выделяется как более социально значимый феномен потому, что его психобиофизические характеристики лучше, чем у человека. Нам можно возразить, что мы поступаем не корректно, полагая феномен Бога в антропогенетической плоскости, это противоречит христианскому представлению. В какой-то мере этот упрек справедлив. Но даже в самом христианстве существуют теологические подходы, ведущие к антропологическому пониманию идеи Бога. Так, С. Хорунжий, анализируя традиции исихазма, пишет следующее: «<...>дело Христа - отнюдь не проповедь неких идей или идеалов, но осуществление-показ нового способа жизни. И поэтому антропологическая стратегия, утверждаемая христианством, - это тоже не следование идеям и идеалам, хотя бы самым благим, а достижение определенного устройства-устремления цельного человеческого существа: *антропологическая фокусировка* (курсив С. Хорунжего. - О. М.)» (Хорунжий С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. - Здесь и теперь. 1992. № 2. С. 104 - 105). Считается, что на этом пути происходит трансцендирование и мистическое преображение человеческой природы (обожение). По словам С. Хорунжего, традициям исихазма наследовал православный энергетизм, который разрабатывался религиозной философией серебряного века. Это позволяет допустить наличие косвенных связей с Платоновым, имевшим некоторое представление о философской проблематике начала XX века. Но суть даже не в этом. Православный

энергетизм - это тот интеллектуальный контекст, в котором взгляды писателя на взаимоотношения человека и Бога приобретают некоторую определенность. Конечно, в православном энергетизме речь идет о мистическом понимании энергий, а не физическом, как у Платонова. Но для нас важна самая акцентировка проблемы отношений человека с Богом, при которой происходит определенный антропологический сдвиг в их статuarных определениях, деидеологизация их образов.

Платонов не признавал мистической двуплановости бытия христианства, приводимой к синхронии энергийной (в исихазме) связью ее планов. Он считал, что бытие имеет лишь один план, но диахронно-антропологический характер этого плана позволяет включать в него различные пространственно-временные уровни - хронотопы. У него христианская мистика (поту- и по-сторонних) миров понимается (именно понимается, а не заменяется) как предметная вещественность хронотопа. Предметная вещественность хронотопа и определяет антропологизм платоновского подхода к феноменологии Бога, который в некоторой степени близок антропологической фокусировке в православном энергетизме. Платонов, видимо, считал, что Христос пребывал в конкретно-исторической пространственно-временной точке этого мира, но своими антропологическими качествами олицетворял иной хронотоп, утопически удаленный, а не мистически трансцендированный. Этот хронотоп был как бы претворен в телесности, наполненной силой совершенной жизни, в его особенностях как человека, но вовсе не был символом, апеллирующим к потусторонней реальности. Но для этих антропологических качеств требуется и иная пространственно-временная среда, которой является сама телесность человека. Отсутствие ее, согласно платоновской апокрифической версии, привело к тому, что Христос умер: генерирование им в себя силы совершенной жизни из Вселенной разрушило его тело, воплощавшее природный хронотоп. (Отдаленно похожий [на Христово собирание физических сил Вселенной] по смыслу, но идейно переакцентированный эпизод есть в повести «Эфирный тракт»: инженер Матиссен через резонатор подключается к энергиям космоса и гибнет, «раздавленный» их напором.) Эта хлынувшая из разрушенного Христова тела сила вошла по капельке в природных (ветхих) «окаменелых» людей и телесность их преобразилась, став уже другой пространственно-временной средой - той самой, которая предметно-вещественно обозначает уже христианский период (хронотоп) Истории.

Поскольку сущность платоновского Христа связана с его определенными антропометрическими особенностями, то необходимо выяснить - каков этот образ у писателя. У Платонова имеется целый блок работ, посвященных судьбе Христа, своего рода апокрифическая версия евангельской истории: «Христос и мы» (1920), «Да святится имя твое» (1920), «О нашей религии» (1920), дневниковые записи конца 20-х, середины 30-х, 40-х и начала 50-х. Согласно точке зрения писателя, Христос не имел в себе божественного начала, это был человек - «сильнейший из детей земли». Однако он стал Богом. Бог, считал писатель, есть «вершинная сила жизни. Жизнь же, чем больше она усиливается, тем больше жаждет силы». Как видим, у Платонова феномен Бога рассматривается в двух аспектах. Во-первых, Бог является особым качеством жизни - вещества существования, имеющим силовые показатели.

Во-вторых, Бог - это религиозный статус. В него вводится тот, кто достигает вершинной силы жизни. В принципе писатель не отвергает его напрочь. Он был убежден, что Христа можно и считать Богом, и не считать, это не важно. Христос в статусе Бога тоже человек, но человек уже иной, отошедший от своего первоначального психофизиологического состояния. Христос перешел в статус Бога потому, что сумел генерировать силу жизни: «<...> он ожил, убитый, и опять умер и исчез, но не от слабости тела, а от того, что его тело не вместило в себя вошедшей в него вдруг бесконечной пламенной жизни - от силы», - писал Платонов. Ситуация «мгновенной совершенной жизни» Христа выявила две важные для рода людского вещи: с одной стороны, телесность человека может аккумулировать огромные ресурсы природной энергии, позволяющие по выявлении их быть «всемогущими и творить чудеса». С другой стороны, (актуально) человеческая телесность слаба, поэтому человек «живет только маленьким кусочком жизни: полная совершенная жизнь невыносима, она сжигает душу в мгновение». Нет ничего удивительного в том, что Платонов считал Бога «великим неудачником». Его неудача заключается в том, что, достигнув состояния Божества, он не мог больше существовать, он обречен был умереть в силу энергичного перенапряжения.

Историософская соотнесенность Христа, человека предистории, с одной стороны, и современника писателя, очевидца и участника революции, с другой, пронизывает платоновские размышления в статье «Христос и мы». «Он (Христос. - О. М.) давно мертв, но мы делаем его дело...» - считал Платонов. В начале 20-х он был убежден, что революционный человек фактически является Богом. «Только человек - образ грядущего. Но что такое Бог... Это тоже человек, его же образ, но далеко им отодвинутый им от себя. Человек долго шел к этому своему дальнему образу и теперь дошел. Он сам теперь Бог...» В записях (конца, видимо, 20-х годов) писатель конкретизирует феномен Бога, уточняет взаимосвязь между Богом и человеком и положение человека в целом в современных условиях. Во многом повторяя свои ранние размышления о Христе, Платонов пишет: «Бог есть, бога нет. То и другое верно. Бог стал <(?) - нрзб> непосредственен etc., что разделился среди всего - и тем как бы уничтожился. А «наследники» его, имея в себе «угль» бога, говорят его нет - и верно. Или есть - другие говорят - и верно тоже. Вот весь атеизм и вся религия (подчеркнуто Платоновым. - О. М.)<...> Он рассеялся в людях, потому что он бог и исчез в них, и нельзя быть, чтобы его не было, он не может быть и вечно в рассеянности, в людях, вне себя». Как видим, феномен Бога моделируется как процесс антропогенетического собирания/рассеяния силы совершенной жизни.

Платоновское рассеяние Бога в людях - это основа антропологической модели Христа, используемой писателем в различных произведениях: в «Чевенгуре», «Впрок», «Ювенильном море» и особенно в «Джане» и «Счастливой Москве». Может быть, однако, самое убедительное доказательство антропологизма представлений Платонова о Боге содержится в «критической» статье «Пушкин и Горький» (1937). В этой статье писатель полностью и исчерпывающе использует феноменологию Бога, зафиксированную в его дневниковой записи, по отношению к Пушкину. Полагая, что творчество поэта являет собой не столько эстетическое явление, сколько художественно ос-

мысленную антропологическую концепцию, писатель рассматривает Пушкина в свете введенных нами понятий рассеяние и собирание энергии, силы жизни. В стихотворении «Пророк», утверждает Платонов, «до конца открылось нам поэтическое и человеческое самосознание Пушкина: истинная огненная сила входит в нас извне, из великого волшебного мира; «уголь, пылающий огнем», зажжен не внутри одного, одинокого сердца человека, «уголь» зажжен в общем мире: может быть, он собран по лучинке с каждой души и совмещен вместе в один сосредоточенный страшный жар<...>. Дух его (Пушкина. - О. М.), творческая торжествующая и оживляющая сила, заимствованная некогда из народа, после смерти поэта опять как бы получила тенденцию возвратиться в свою первородную сферу, в рассеяние безымянных душ, в «энтропию»<...>. Пушкин погиб, пылающий «уголь» вновь как бы разделен на тлеющие лучинки». С точки зрения художественных реалий «Пророка» платоновская интерпретация стихотворения не выдерживает, разумеется, никакой критики. Платонова, конечно же, меньше всего занимает пушкинская поэзия, его поэтика. Пушкин для него психобиофизический феномен, а не культурно-исторический. Пушкинского Бога он понимал как средоточие силы совершенной жизни, явление энергийного характера. Одноплановость - вещьественность - бытия делает утвердительным вывод о том, что энергия пушкинского (в «Пророке») Бога находится в пределах нашего обыденного физического мира: в природных стихиях, человеке, энергоресурсах земли, таких как каменный уголь, например. Поэтому для Платонова пушкинский «уголь» не метафора (да к тому же поэтического творчества), а вполне конкретный природный «материал», способный претворяться в человеческой психобиофизике, вырабатывающий энергию, единую с трудовой силой человека, подобную той, что движет паровозы, вращает электротурбины и т. д. На наш взгляд, нет ничего удивительного в том, что логика мысли Платонова [достаточно долго в другой своей статье о поэте («Пушкин - наш товарищ») как бы невпопад рассуждавшего о бригадире машинистов паровозного депо В. Кривоносе] приводит писателя к уравниванию поэтического творчества Пушкина и труда рабочего, а затем и к объявлению поэта, исповедовавшего монархические убеждения, коммунизмом. Согласно логике Платонова, сила совершенной жизни, проходя определенные этапы трансформации, в ходе Истории претворяется из психобиофизического феномена Пушкина, в свою очередь являвшегося претворением энергийности, допустим, Христа, в антропологическое содержание образа нового человека, завершающего окончательно процесс филогенетического развития человечества.

Ранее мы писали о платоновском понимании образа Христа и его значении для поэтики писателя именно как антропологической модели, то есть идеального конструкта. Но моделирующий характер этого образа заставляет предположить, что антропологическая модель Бога не вполне для всех героев писателя одинакова, поскольку они различаются в поколенческом (то есть филогенетическом) отношении. Более того, в «Джане» мы сталкиваемся с ситуацией, где наше предположение уже не просто теоретическая проблема. В этой повести по антропологической модели Бога строится образ Назара Чагатаева. В одном из эпизодов Платонов вводит библейский миф, отсылающий к сюжету о распятии Христа: приняв крестные муки, Бог-сын взывает к

Богу-отцу. Что-то подобное происходит и с Назаром: «Если бы Чагатаев не воображал, не чувствовал (Сталина (?)) - в тексте редакторская купюра. - О. М.), как отца, как добрую силу, берегущую и просветляющую его жизнь, он бы не мог узнать смысла и он бы вообще не сумел жить сейчас...» Очевидно, что Платонов стремится дать в Чагатаеве образ человека, осмысленный в контексте филогенетической проблематики его апокрифической версии судьбы Христа. Но в то же время мы видим, что Сталин подается в образе, аналогичном христианскому Богу-творцу.

Эта роль образа Сталина еще более отчетливо просматривается в пьесе «Ноев ковчег (Каиновое отродье)», самом последнем платоновском произведении. Писатель обращается к мифу о Всемирном потопе. На планете (по вине американских империалистов) происходит ядерная катастрофа, из-под пробитого взрывом дна Атлантики начинает поступать вода, которая постепенно заливают континенты (не проникая, правда, на территорию СССР). Погрязшие «во грехе» буржуазного существования люди - герои пьесы - обращаются к Сталину с мольбой о помощи. Вождь, подобно библейскому Творцу, дает указание строить корабль, в котором бы укрылись самые достойные из них. В пьесе все прозрачно, как видим. Однако возникает вопрос: какое здесь значение имеет библейский миф, если роль Бога-отца не предусмотрена платоновской апокрифической версией библейских событий? Коннотации Бога как Творца и вообще, казалось бы, невозможны, ибо, как мы помним, человек произошел из земли, а не был создан неким демиургом. Во всех подобных случаях, видимо, идет речь о реализации антропологической модели Бога в более ранней поколенческой модификации, нежели та, к которой принадлежит, например, Чагатаев. Скорее всего, именно на основе антропологической модели Христа дается возможность утверждать неформальное отцовство Сталина, хотя оно не мотивированно родовыми отношениями. С конца 20-х и по 50-е Сталина в Советском союзе величали отцом народов. Платонов опирается на эту практику. Но если для официальной пропаганды (да, вероятно, и для советских людей) отцовство вождя было клишировано с монархического тезиса о царе-батюшке, то Платонов придает ему другое значение - филогенетическое. В пьесе «Голос отца (Молчание)» он говорит о некоем «учении» Сталина. Суть этого учения - идея о высшем счастливом человеке. Но выясняется, что эта идея была центральной для отца главного героя пьесы - Якова и всего его поколения. То есть в поколенческом отношении отец Якова и Сталин ровесники, Сталин же выделяется только более глубоким осознанием идеи высшего человека: он более показателен, чем кто-либо из предшественников этой поколенческой модификации, а следовательно, его можно описать как антропологическую модель Бога. Именно так и воспринимает Яков Сталина (возможно, имя героя умышленно повторяет имя родного сына вождя), отсюда «именное» сталинское учение (хотя тут же сказано, что сам вождь - ученик Маркса и Ленина). В то же время поколенческая общность отца Якова и Сталина (не на возрастной, а антропологической основе) придает вождю в глазах Якова отцовы коннотации. Конечно, не Сталин «родил» Якова, но ведь писатель ведет речь не о физиологии, а о филогенезе. Вероятно, самая антропологическая модель и в случае Чагатаева(-Христа), и в случае Сталина(-Бога-отца) имеет структурную однотипность. Од-

нако те образы, на которые она работает, различаются в диахронно-антропологическом отношении как различные качества вещества существования, где важнейшую роль играют уже дифференцирующе-конституирующие характеристики поколенческой типологии Платонова. Таким образом у писателя и появляется Бог-отец - как структура, возникающая на пересечении различных смысловых направлений его историософской концепции: индивидуально-личностной (идея отца) и социальной (идея Бога), сходящихся в диахронно-антропологическом плане в единую линию эволюционного развития вещества существования Вселенной.

В ЗАКЛЮЧЕНИИ обобщаются выводы, сделанные по ходу изложения основного содержания диссертационного исследования и указываются перспективы дальнейшего исследования творчества Платонова.

**ОСНОВНЫЕ ИДЕИ И ПОЛОЖЕНИЯ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ИЗЛОЖЕНЫ В СЛЕДУЮЩИХ ПУБЛИКАЦИЯХ:**

1. К вопросу об эволюции взглядов А. Платонова (природа - человек - машина) // Литература на скрещении наук: Сборник научных трудов. Краснодар: КубГУ, 1999. С. 3 - 39.

2. Нравственный опыт Ф. Достоевского в художественном мире «Счастливой Москвы» А. Платонова // Многообразие гуманитарного знания: Объекты и теории. Вып. 1. Краснодар: КубГУ, 2000. С. 88 - 94.

3. Концепция христианства в художественном мировидении Андрея Платонова // Христианство и культура. Тезисы докладов и сообщений. Краснодар: КГАУ, 2000. С. 155 - 156.

4. *Фабрика литературы* А. Платонова в контексте проблемы этической нормативности журналистики 20-х годов // Социальная, нравственная и юридическая ответственность СМИ в реформируемом обществе. Краснодар: КГАУ, 2000. С. 102 - 106.

5. Что такое труд, или *Религия производства* А. Платонова // Кубань. 2001. N 1. С. 126 - 131.

22